

Л.Е. Жукова

Представления о Божественном в творчестве Б.К.С. Айенгара как отражение идей основоположников неоведанты

Жукова Любовь Евгеньевна – аспирант. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15; e-mail: zhukowa@yandex.ru

Статья посвящена представлениям о Божественном в творческом наследии основателя современной школы йоги Б.К.С. Айенгара. Автор рассматривает различные аспекты Божественного, выделенные Айенгаром, и сопоставляет работы популяризатора йоги с трудами основателей неоведанты. В качестве мыслителей, наиболее ясно выражающих актуальные для настоящей работы положения, представлены всемирно известные реформаторы индуизма Рам Мохан Рай, Свами Даянанда, Рамакришна Парамахамса и Свами Вивекананда. С помощью герменевтического метода выявляется согласие Айенгара с философами эпохи индийского ренессанса в вопросах познания Бога, представления доказательств существования Бога, отнесения индуизма к ряду монотеистических религий. Автор не делает окончательных выводов относительно принадлежности Айенгара к конкретной школе веданты, поскольку убеждения учителя йоги лежат в русле положений адвайта-веданты и вишишта-адвайты. Несмотря на отмеченную в процессе исследования тенденцию Айенгара к некритическому смешению идей западных и восточных религиозно-философских учений, определяется философская позиция Айенгара, которая позволяет считать его современным представителем течения неоведанты.

Ключевые слова: индийская философия, Айенгар, индийский ренессанс, Свами Вивекананда, Рамакришна, Рам Мохан Рай, Свами Даянанда, неоведанта, пути богопостижения, йога

Йога – божественная религия,
путь, ведущий к реализации Бога.
Б.К.С. Айенгар

Процесс глобализации, активно протекающий в наши дни, приводит к взаимному обмену духовными ценностями, созданными в рамках мировых культур, и к неизбежной трансформации этих ценностей. Представления о Боге как на Западе, так и на Востоке, религиозные и нравственные предписания испытывают взаимные влияния, приводящие к определенным преобразованиям. Для понимания направлений этих преобразований весьма актуальным, на наш взгляд, является изучение идей о различных аспектах Божественного, транслируемых такими общественно значимыми личностями, как Б.К.С. Айенгар.

Беллур Кришнамачар Сундарараджа Айенгар (1918–2014) – один из самых известных современных учителей йоги, автор книг по практике и философии йоги, переведенных на десятки языков. Ускорение взаимной интеграции мировых культур, неотъемлемой частью большинства которых сегодня является йога, делает работы Айенгара заслуживающими особого внимания.

Учение Айенгара, содержащееся в его многочисленных книгах, не выглядит как целостная философская система. Наш автор не претендует на право называться философом, подчеркивая, что он не ученый и не философ, но «просто ревностный приверженец йоги» [Айенгар, 2015б, с. 31]. Однако внимательное изучение текстов Айенгара позволяет сделать вывод о разработке им целого ряда философских вопросов. В частности, он тщательно рассмотрел некоторые философские универсалии, большинство которых относятся к школам йоги и санкхьи, и уделил большое внимание понятию Бога. Будучи глубоко религиозным человеком, он посвятил отдельные главы своих работ теме Божественного, часто обращался к ней в статьях и лекциях.

В ходе исследования работ Айенгара нами были выявлены некоторые положения, отражающие религиозно-философские взгляды основателей неоведанты, что побудило нас провести более глубокий сопоставительный анализ текстов указанных авторов. Особый акцент при изучении творческого наследия мыслителей сделан на их представлениях о Боге. Мы ставим целью показать, как концепция Божественного, предложенная учителем йоги, соотносится с представлениями о Боге неоведантистов, и на основании этого сопоставления определить философскую позицию Айенгара как современного представителя неоведанты.

В отечественной науке до настоящего времени нет исследований, посвященных философским аспектам учения Айенгара. Мы надеемся восполнить этот пробел, рассмотрев его трактовку религиозно-философского понятия Бога в исторической ретроспективе на фоне работ основателей неоведанты. В качестве источников для данной статьи взяты труды Айенгара, включающие в себя книги, записи лекций, статьи и интервью для печатных и электронных изданий, а также главные философские сочинения основоположников неоведанты и работы изучавших их отечественных и зарубежных востоковедов. Представителями философской мысли эпохи индийского ренессанса выступают наиболее влиятельные личности, такие как Рам Мохан Рай (1772–1833), Свами Даянанда (1824–1883), Рамакришна Парамахамса (1836–1886) и Свами Вивекананда (1863–1902). В сочинениях данных авторов, на наш взгляд, отчетливо выражены основные идеи, актуальные для настоящего исследования.

Рам Мохан Рай является не только выдающимся философом Индии, но и социальным реформатором. В 1828 г. он основал одно из первых в Индии религиозно-реформаторских обществ, «Брахмо Самадж», в основе идей которого лежал рациональный синтез разных религий. Большинство исследователей считают Рая основателем неоиндуизма, однако востоковед Т.Г. Скороходова отличает движение «Брахмо Самаджа» от неоиндуизма, относя Рая к представителям брахмоизма [Скороходова, 2014, с. 314]. Второй яркой фигурой интересующего нас периода стал Свами Даянанда, основавший в 1875 г. социально-религиозное общество «Арья Самадж». В истоках философских взглядов Даянанды лежало стремление вернуться к религии далеких предков – арийцев, использовавших ведийские ритуалы. Рамакришна Парамахамса, проповедник и гуру, имел не меньшее влияние на индийское общество, чем Рай и Даянанда. Его религиозная деятельность сыграла важную роль в объединении многочисленных течений индуизма и обозначила дальнейшее направление развития неоведанты. Главным учеником и продолжателем идей Рамакришны стал всемирно известный мыслитель Свами Вивекананда, основавший в 1897 г. неоведантистское духовное общество «Миссия Рамакришны», по сей день распространяющее учение Рамакришны по всему миру.

Не возникает сомнения, что труды всех основателей неоведанты в том или ином виде оказали влияние на мировоззрение современных общественных деятелей Индии. Представляется целесообразным выяснить, в каком виде их идеи получили выражение в творчестве Айенгара.

Для понимания образа Бога в работах Айенгара необходимо помнить, что его книги обращены прежде всего к представителям западной культуры. Имея богатый опыт общения с учениками, обладавшими менталитетом, отличным от индийского, Айенгар предвидит сложности, которые возникнут у читателей его книг. Поэтому он выдвигает на первый план монотеистическую концепцию индуизма, указывая, что «индуисты – не идолопоклонники» [Айенгар, 2017, с. 207], и проводит параллели между индуистскими богами и христианскими святыми, имея в виду многочисленность и функции тех и других.

Среди множества имен единого Бога Айенгар приводит такие, как Ади Пуруша, Ади Дайва, Господь, Универсальная душа, Параматман, Парам Пуруша, Пуруша Вишеша, Ишвара, Вишвачетана Пуруша, Антарьямин и Шариин [Айенгар, 2015б, с. 74]. Из всех имен Бога Айенгар особенно выделяет имя Ишвара, наиболее точно выражающее, по его мнению, образ Бога монотеистических религий. Учитель йоги считает Ишвару Божественностью, не имеющей отношения к конкретному вероисповеданию [Айенгар, 2017, с. 209]. Такое пристальное внимание к Богу Ишваре связано с влиянием «Йога-сутр» Патанджали (далее – ЙСП), текста, лежащего в основании учения Айенгара.

Отметим, что Ишвара Айенгара наделен гораздо большим могуществом, нежели Ишвара Патанджали. В ЙСП почитание Ишвары является лишь одним из условий достижения освобождения (II. 45). Но у Патанджали в обсуждение вопроса преданности Ишваре, по выражению немецко-британского востоковеда М. Мюллера, «вносилось мало страстности» [Мюллер, 1995, с. 312]. Ишвара может способствовать освобождению его почитателей, практикующих йогу, но его почитание не является необходимым условием достижения йогической цели. В данном контексте М. Элиаде удачно называет Ишвару «макройогиним, очень вероятным властителем некоторых йогических течений» [Элиаде, 2004, с. 143], акцентируя внимание на его ограниченных функциях. Айенгар же в этом вопросе придерживается мнения более поздних комментаторов ЙСП, например Вачаспати Мишры и Нилакантхи, придающих Ишваре больше «божественных» полномочий, и идет еще дальше, объявляя Ишвару не только владыкой всех пуруш, но и «совокупностью всех представлений о божественности во всех формах» [Айенгар, 2017, с. 207].

Наиболее основательно, на наш взгляд, подходит к вопросу имен Бога Даянанда. С целью доказать отсутствие политеизма в индийской религии он апеллирует к ведам, посвящая в своем главном труде «Свет истины» толкованию имен Бога целую главу, где каждое из имен Бога представляет собой одно из имен божеств из гимнов Вед, таких как Агни, Сурья, Ваю, Митра, Варуна, и сопровождается этимологическим разъяснением, включающим характеристики, атрибуты и функции Бога. К примеру, имя Ишвара он толкует, используя значения санскритского корня «īś» – «сила», «знание», – как «Тот, чье знание и сила бесконечны» [Dayananda, 1932, p. 8], а имя Пуруша поясняет через значение корня «ṛ» – «наполнять», «поддерживать» как «Тот, кто считает и классифицирует материальные объекты и души» [Ibid., p. 15].

Даянанда утверждает, что перечисленные им сто имен подобны «каплям в океане», в действительности существует множество имен Бога, обусловленное бесконечностью атрибутов и действий Бога. В своем толковании ведийских текстов Даянанда видит возможность противостоять идеям колонизаторов об «изначальной ущербности древнеиндийской культуры» [Костюченко, 1983, с. 165]. Объявление имен божеств из гимнов Вед эпитетами единого Бога позволяет ему представить иностранцам один из аргументов в пользу уникальной самобытности индийской цивилизации, а отнюдь не ее отсталости.

Религиозный проповедник Рамакришна, утверждая единство Бога, говорит, что «Тот, кто есть Кришна, в то же время и Шива, и Божественная Мать, и Христос, и Аллах» [Рамакришна, 2019, с. 21]. Имена Бога различаются, по мнению Рамакришны, в зависимости от национальности, времени и места жительства тех, кто ему поклоняется. Постулируя истинность всех религий, Рамакришна фактически находит способ построения плодотворного диалога между ними. Отечественный индолог В.В. Бродов склонен считать учение Рамакришны «пассивной формой протеста... против гнета британских колонизаторов» [Бродов, 1967, с. 139], однако мы не видим в деятельности бенгальского проповедника осознанного противостояния иностранцам.

Для аргументации идеи о единстве Бога Вивекананда апеллирует к научным знаниям, в процессе получения которых и индусы, и европейцы пришли к одному выводу. Однако индусы исследовали природу ума, а европейцы разрабатывали науку о материи, но оба пути привели к «Единому, выражением которого являются все эти формы и силы» [Vivekananda, 1958a, p. 140]. Отметим, что Вивекананда настаивает на именовании Бога Единым, полагая, что всемирная религия не должна проповедовать Бога, которого может признать только часть человечества. Бог представляет собой душу человека, поэтому ни в одном языке мира нет более подходящего слова «для выражения близости Бога, чем слово “Единое”» [Ibid., p. 141].

Апелляции к вопросу множественности имен Бога у всех наших авторов нацелены на категорическое отрицание политеистичности индуизма. Для широкой аудитории этот тезис звучит из уст Вивекананды, который в своем выступлении на Всемирном парламенте религий в 1893 г. громогласно заявляет: «...в Индии нет политеизма!» [Vivekananda, 1907, p. 15]. Способы доказательства единства Бога различны: Даянанда ищет ответ в Ведах, Рай – в Упанишадах, Рамакришна – в личном религиозном опыте, Вивекананда – ссылаясь на мировые научные достижения, а Айенгар опирается на древние тексты, как Рай и Даянанда. Но если мотивация реформаторов индуизма в их противостоянии идеям колонизаторов не вызывает вопросов, то у Айенгара она напоминает неявную борьбу с влиянием западного общества. Парадоксально, что спустя столетие после своих предшественников он все еще вынужден доказывать Западу, что индуизм не ущемлен.

Пытаясь описать качества Бога, Айенгар осознает всю сложность этой задачи и перечисляет лишь немногие из них, прежде всего истинность, вечность и великолепие. Эти качества, по его утверждению, отражают свойства «благодати (садгуны)» [Айенгар, 2015б, с. 78]. Всем верующим, которые обращаются к Богу с молитвами, необходимо помнить об этих качествах, однако при достижении определенного уровня развития человека Бог становится доступен для восприятия как лишенный любых качеств (ниргуна). Таким образом, с одной стороны, Айенгар видит Бога как ниргуну, Абсолют, находящийся за пределами свойств природы, а с другой – как сагуну (Абсолют, наделенный качествами). Причем гуна (качество) Бога отлична от основных понятий философии санкхьи – саттвы, раджаса и тамаса; учитель йоги называет ее кальяна-гуной, олицетворяющей «великолепие, благодать и процветание» [Там же, с. 75]. В итоге Айенгар больше склоняется к пониманию Бога как наделенного качествами, причем исключительно благоприятными.

В вопросе наделения Бога формой и образом Айенгар принимает концепцию его парадоксальной двоякости. Так, по утверждению учителя йоги, Бог одновременно обладает образом и лишен его, конкретен и абстрактен, проявляется в отдельной форме и не имеет формы [Айенгар, 2016а, с. 257]. Айенгар транслирует пантеистичную идею пронизанности всего мироздания Божественностью. Источником этой идеи он называет Веды, авторы которых были «провидцами, мистиками и поэтами» и могли видеть проявление Божественности как в одушевленных, так и в неодушевленных объектах мира [Айенгар, 2017, с. 168]. Веды выступают для него вполне авторитетным источником знания, утраченного современными людьми.

Для Даянанды, который основывает свои философские взгляды на вере, «выкованной из чистого металла Вед» [Роллан, 2007, с. 708], Бог однозначно является бесформенным. Данный аспект Бога он аргументирует тем, что «конечная субстанция может обладать только конечными атрибутами» [Dayananda, 1932, p. 195] и это обстоятельство лишило бы Бога, обладающего формой, возможности быть вездесущим и всеведущим. Даянанда указывает на проблему определения создателя божественного тела, в том случае, если бы Бог его имел. Поэтому он категорически заявляет, что «Бог никогда не воплощается» [Ibid., p. 195], а Кришна, Христос и другие почитаемые в различных конфессиях божества были обычными людьми. Аналогичную позицию занимает Рай. Ссылаясь на «авторитетные тексты», он утверждает, что Бог, обладая формой и будучи предметом описания, не мог бы стать вечной причиной Вселенной [Рай, 2018б, с. 355].

Верой в то, что Бог может воплощаться в любое тело, пронизаны все проповеди Рамакришны, который для убедительности приводит слова средневекового индуистского поэта Кабира: «Бог, имеющий форму, – моя Мать, Бог, не имеющий формы, – мой Отец. Кого я буду унижать, кого я буду возвышать?» [Рамакришна, 2019, с. 22]. При этом у Рамакришны мы находим высказывание, приведенное Айенгаром, о явлении Бога человеку в образе или без образа, в первом случае – набожным людям, а во втором – лишь достигшим состояния самадхи [Там же, с. 25]. Бенгальский мистик не строит доказательств дуальности свойств Бога, зато эту задачу берет на себя его ученик Вивекананда. Отвечая на вопрос, как бесконечный Абсолют становится конечной Вселенной, он предлагает представить «время, пространство и причинность» подобием стекла [Vivekananda, 1958a, p. 130], через которое мы смотрим на Абсолют и видим его в форме Вселенной. Вся Вселенная, по мнению Вивекананды, представляет собой лишь форму Бога.

Отметим, что в вопросе о том, что Бог одновременно может быть сагуной и ниргуной, все мыслители выражают единодушное согласие. При этом Даянанда пытается представить логичное объяснение данного противоречия. По его мнению, Бог как сагуна обладает всеведением, вездесущностью, а как ниргуна – свободен от атрибутов материальных объектов и душ [Dayananda, 1932, p. 218]. Хотя в этом пояснении явно выражена позиция Даянанды как двайта-ведантиста, в нем нет явного разногласия с подходами к данному вопросу других неоведантистов.

Айенгар разделяет положения адвайта-веданты о противоречивой двоякости проявления Божественных свойств. Описания многочисленных атрибутов Бога в его работах не содержат проповеднических мотивов, а встраиваются в его сугубо практические рекомендации по выполнению физических и дыхательных упражнений йоги. Несистематичный характер описаний Божественного интуитивно избран Айенгаром и обладает наибольшей доступностью для восприятия западными учениками.

Стремясь мотивировать своих учеников к совершенствованию практики, Айенгар говорит о таких качествах Бога, как совершенство, точность, истинность. Он призывает своих последователей видеть в точности положения тела при выполнении асан йоги один из полноценных видов искусства, которое в его представлении является самим Богом [Айенгар, 2016б, с. 338], поскольку воплощает в себе качество совершенства.

Качество истинности Божественного разъясняется Айенгаром при описании процесса продвижения в практике йоги. Бог, по его мнению, пребывает в ясности [Там же, с. 305], которая тесно связана с обретаемой практикующим йогу по мере его развития свободой тела и интеллекта. Принесенная такого рода свободой «истина – это Бог» [Iyengar, 2012, p. 87]. У Раи объявление Бога истиной отражает иной контекст, связанный с эпистемологическим аспектом веры в Бога. Достижение истины, от которой зависит теологическое знание, по мнению Раи, делает человека «способным служить Верховному Сущему» [Рай, 2018в, с. 388] и утверждает

единство Бога. Из этой противоположности взглядов мыслителей вытекает различие в предлагаемых ими способах познания Бога.

В вопросе познания Божественного Айенгар занимает агностическую позицию. Причиной непознаваемости Бога, по убеждению учителя йоги, является ограниченность возможностей человеческого сознания, читты. В этом убеждении он опирается на текст ЙСП, указывающий на недостатки интеллекта, оказавшегося «в ловушке колебаний ума (вритти) и присущих ему корней страданий (кlesh)» [Айенгар, 2017, с. 201], что препятствует постижению Бога. Взамен рационального познания Айенгар предлагает познание на основе медитативного йогического опыта, или возможность «почувствовать существование Космической Силы» [Там же], что достигается определенными способами «очищения» сознания. По мнению Айенгара, стремление к познанию Бога заложено в природе человека и может проявиться как «инстинкт, толкающий нас стремиться к мечте» [Там же, с. 156].

Объявление работы с телом необходимым средством познания Бога вполне предсказуемо со стороны адепта йогической практики, но Айенгар в данном вопросе ставит телесную практику на высочайший уровень значимости. Он призывает к трепетному отношению к телу, называя его «воплощенным в земную красоту даром Божьим» [Айенгар, 2015а, с. 14], что оправдывается высшей целью практики йоги, прохождение последних стадий которой требует колоссальной физической выносливости. Учитель йоги делает акцент на правильном, даже совершенном выполнении асан йоги, что может привести к пониманию Божественности [Айенгар, 2017, с. 32]. Для иллюстрации роли тела в процессе постижения Бога Айенгар применяет ряд запоминающихся метафор из Упанишад: «Садхака использует тело как лук, а асаны как стрелы, чтобы поразить цель – атман» [Айенгар, 2016б, с. 297]. Наиболее похожая цепочка сравнений приведена в Майтри-упанишаде (VI.24): «Тело – лук, Аум – стрела, разум – ее острие, мрак – цель» [Упанишады, 1992, с. 153]. Под мраком следует понимать невежество, уничтожение которого ведет к возможности созерцания Брахмана. Примечательно, что Айенгар предлагает видеть в качестве стрелы, служащей инструментом для достижения цели, йогическую асану, а целью у него становится атман, понимаемый как личное «я», духовный стержень человеческого существа, на данном этапе еще не отождествленный с высшим бытием, Брахманом.

Асаны и пранаямы, по мнению Айенгара, лишь начало духовного пути, но столь же ценным на этом пути является соблюдение этических требований [Айенгар, 2016б, с. 314], составляющих две первые ступени йоги, хотя Айенгар редко упоминает о них в своих лекциях, подразумевая, что их неотъемлемость от остальных этапов йогической практики несомненна. Нравственные ценности учитель йоги рекомендует усваивать путем сосредоточения на «идеальных существах», в числе которых он называет Раману Махарши, Рамакришну Парамахансу, Христа и Будду [Айенгар, 2016а, с. 378], что явно говорит о его обращении к двум основным аудиториям: восточной и западной. В этом выражении отражается и стремление к толерантности, принятое в современном обществе, и вынужденный реверанс в адрес западной цивилизации, и склонность учителя йоги к индоцентризму.

Отметим, что опытное и рациональное познание не исключают друг друга в учении Айенгара, но роль разума отходит на второй план, что обусловлено собственным жизненным путем учителя йоги. Айенгар признает, что священные индуистские тексты поддерживали его на пути совершенствования в йогической практике, но не указывали четкий курс [Айенгар, 2017, с. 8]. Более того, именно практика йоги явилась, по признанию Айенгара, основным стимулом для изучения древних текстов. Близкую позицию в вопросе выбора пути познания Бога занимает Рамакришна.

Признавая результативность как пути знания (джняна), так и пути веры (бхакти) и даже оправдывая их синтез [Рамакришна, 2019, с. 79], Рамакришна при этом

заявляет: «Нельзя познать Божество путем чтения книг» [Рамакришна, 2019, с. 58]. Изучение писаний настолько уступает непосредственному постижению Бога, что способно превратить все писания в ненужную солому [Там же]. Рамакришна резко критикует ученых, или пандитов-книжников, которые лишь говорят о Божественных истинах, а привязаны к «мирским вещам» [Там же, с. 73]. В этом осуждении ученых выражена самая характерная, по словам Т.Г. Скороходовой, черта учения Рамакришны – антидогматизм [Скороходова, 2014, с. 318].

Как и Айенгар, Рамакришна говорит, что для постижения Божественного необходимо достигнуть состояния самадхи, при котором «совершенное молчание царит в душе» [Рамакришна, 2019, с. 75]. Разница во взглядах мыслителей возникает при описании средств, ведущих к этому состоянию. Если для Рамакришны такими средствами становятся страстное желание и вера, которая «делает чудеса» [Там же, с. 86], то для Айенгара этот путь лежит через строгое следование умственной и духовной дисциплине, согласованной с восемью ступенями ЙсП.

Такой подход к познанию Бога согласуется с убеждениями лидеров «Брахмо Самаджа» [Скороходова, 2014, с. 318], а прежде всего Раммохана Рая, который глубоко разработал эпистемологический аспект идей индийского ренессанса. Начиная с учения Рая, разум приобретает новое значение в вопросе постижения Вселенной, тогда как классические ведантисты единственным достоверным источником познания считали шрути [Костюченко, 1983, с. 172]. Рай предлагает пытаться познать Бога «по его деяниям и воздействиям» [Рай, 2018б, с. 350], не стремясь определить его сущность. Из данной установки у Рая вытекает значимость разума, без помощи которого человек не может постичь вообще никакой идеи [Рай, 2018в, с. 388].

Хотя Рай не отрицает возможности постижения Бога в религиозном опыте, он настаивает на необходимости интеллектуальных усилий для определения истинности и ложности принципов религиозных верований, а также проверки доказанных ранее принципов взамен слепой веры [Рай, 2018а, с. 333]. То, что Рай предпочитает рационализм другим установкам познания, объясняется не стремлением к построению конструктивного диалога с Западом, а рационалистической установкой, привитой ему двойным образованием, исламским и индуистским.

Вивекананда, как и его учитель Рамакришна, отрицает роль разума в познании Бога, однако основательно укрепляет это отрицание рациональными аргументами. По его мнению, Бога невозможно познать, поскольку он является «вечным субъектом» [Vivekananda, 1958а, р. 82], а «знать – значит объективировать», что не представляется возможным в отношении Бога, который и есть наше «Я». Стремление к поиску Бога, которое Айенгар считает инстинктом, заложенным в природе человека, у Вивекананды есть сам Бог, побуждающий человека изнутри «воочию познать его» [Ibid., р. 81]. Познание Бога, по словам Вивекананды, может быть только опытным, а человека, который не достиг такого познания, мыслитель ставит на один уровень с атеистом [Ibid., р. 285].

Очевидно, мистический опыт видения Бога доминирует над рациональным познанием у Айенгара, который принимает при этом позицию Рамакришны и Вивекананды. Востоковед О.В. Мезенцева видит в таком подходе неоведантистов влияние Рамануджи [Мезенцева, 2001, с. 128], Айенгар же, вероятно, заимствует эту идею у неоведантистов. Однако учитель йоги не отрицает значимости изучения и рационального анализа древних текстов, что продиктовано необходимостью принимать во внимание ценности западной цивилизации.

Несмотря на то, что в учении Айенгара отсутствует четкая система доказательств существования Бога, в своих трудах он неоднократно обращается к данной теме. Учитель йоги предлагает нравственное доказательство, основанное на наличии у человека совести, которая «причиняет нам боль» [Айенгар, 2017, с. 151], но свидетельствует о том, что таким образом с нами говорит Бог.

Будучи адептом телесной практики, Айенгар создает весьма показательную логическую конструкцию, нацеленную на доказательство ложности утверждения о том, что Бога не существует. Она адресована тем ученикам, которые не верят в Бога, говоря, что не видят его. Айенгар приводит пример существующего, но невидимого объекта – нашей собственной спины. Не видя свою спину, в процессе практики йоги мы можем получить опыт переживания тела и почувствовать спину. Тем же путем, по утверждению Айенгара, у нас есть возможность ощутить существование Бога [Iyengar, 2012, p. 59]. Он убежден, что практикующий йогу не может оставаться атеистом [Ibid., p. 144], поскольку в своей практике он стремится к совершенству, являющемуся одним из главных атрибутов Божественного. Говоря о совершенстве Бога, Айенгар косвенным образом использует онтологическое доказательство его бытия, упомянутое С. Радхакришнаном в отношении Бога ЙсП [Радхакришнан, 1993, с. 325]. Однако, по мнению Айенгара, обоснования бытия Бога не требуются тем, кто практикует йогу, а предназначены для самой широкой аудитории.

В работах основоположников неоведанты редко встречаются доказательства существования Бога. К примеру, у сторонника рационализма в познании Рая имеются отдельные высказывания, касающиеся космологического и телеологического доказательств. Он убежден, что «есть Сущий», на основании того, что мы видим «разнообразную, прекрасную, удивительную вселенную <...> рождение, существование и разрушение ее частей» [Рай, 2018б, с. 351]. Кроме того, он выдвигает аргументы в пользу существования Бога, предлагая рассмотреть различные формы жизни, законы движения планет, упорядоченные состояния роста и распада растительного и животного мира [Рай, 2018а, с. 337]. Целесообразность устройства Вселенной является для Рая наиболее убедительным обоснованием бытия Бога.

Наиболее четко тема доказательств существования Бога разработана Даянандой. В «Свете истины» он предлагает убедиться в бытии Всевышнего, наблюдая замысел и разум во Вселенной. При этом он уподобляет такой способ познания Бога познанию твердой субстанции, вызывающей осязательные, обонятельные либо другие ощущения [Dayananda, 1932, p. 193]. Помимо телеологического доказательства, Даянанда приводит этический аргумент, которым пользуется и Айенгар. Он полагает, что чувства страха, стыда, мужества, удовлетворения счастьем вызываются «не человеческой душой, а Божественным Духом» [Ibid., p. 193]. Наконец, в числе достоверных источников познания Бога Даянанда называет непосредственное, опытное познание, уничтожающее все сомнения у познающего субъекта. При этом «душа, освобожденная от всякой нечистоты», получает возможность познать и себя, и Бога.

Вивекананда не строит доказательств бытия Бога, заведомо ведущих к безрезультатной полемике, но говорит о возможности достижения такого состояния, когда Бог становится видимым непосредственно. В качестве альтернативы он приводит пример «богов-судей других религий, которые могут требовать массы доказательств» [Vivekananda, 1958б, p. 92] своего существования. Для истинно верящего человека, считает Вивекананда, такие доказательства уже не нужны.

Отсутствие стремления у неоведантистов предьявлять в своих учениях доказательства бытия Бога может быть обусловлено особой значимостью для них мистического, религиозного вида познания. При этом Айенгар, не будучи философом и богословом, старается убедить последователей в существовании Бога. В его выступлениях сквозит обеспокоенность распространением атеистического мышления; учитель йоги с сожалением констатирует: «...мы не верим в Бога, который создал человека, но почему-то верим в богов, созданных человеком, – в политических божков» [Айенгар, 2016а, с. 237]. Работы Айенгара отражают реакцию на общемировые тенденции в обществе, которое отказывается от слепой веры в связи с развитием науки, но при этом рискует потерять духовные ориентиры.

Осмывая эту ситуацию, Айенгар разъясняет основные функции Божественного, ссылаясь на индуистские представления, согласно которым Бог является Создателем, Организатором и Разрушителем в одном лице [Айенгар, 2017, с. 66]. Он подчеркивает, что триада функций соответствует Тримурти, трем основным божествам индуистского пантеона – Брахме, Вишну и Махешваре (Шиве). Идею выполнения трех божественных функций Айенгар использует в качестве объяснения принципов действия пранаямы, в которой вдох олицетворяет созидательную энергию Бога, задержка дыхания – его организующую силу, а выдох – «губительную силу разрушения» [Айенгар, 2015б, с. 238].

Разделяя пантеистическое видение мира, Айенгар утверждает, что мир пропитан атманом, но призывает не представлять Бога «кукловодом, одновременно дергающим за триллионы ниточек» [Айенгар, 2017, с. 171], так как Бог не управляет миром напрямую. Айенгар транслирует взятую из Упанишад идею мира как площадки для игры (лилы) Бога. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (IV.3.7) устами Яджнавалкьи говорится об атмане, который «блуждает по обоим мирам, словно думая, словно двигаясь» [Брихадараньяка-упанишада, 1964, с. 119], при этом люди «видят место его развлечения, его самого не видит никто» (IV.3.14). Айенгар снова проводит параллель с выполнением практики йоги, представляя человека как микрокосм и сравнивая площадку для игр Бога с площадкой, – в роли которой выступает тело человека, – для игр индивидуальной души (дживатмана). Обращаясь к теме творения мира, учитель йоги говорит о создании Богом пуруши, или атмана, наделении его силой самости (ахамкары), а затем о сотворении Богом энергии (праны) и первоэлементов природы (гун) [Айенгар, 2015б, с. 79]. В утверждении Айенгара можно увидеть идеи креационизма, хотя основатели неоведанты его отрицают.

Более четко процесс творения представлен у Рая, объявляющего Бога источником всего вещества и его проявлений. Мыслитель сравнивает созданный Богом мир с самим Богом, используя метафору сходства песчаной равнины, залитой отраженными «полуденными лучами солнца» [Рай, 2018б, с. 358], с широким морем. Рай выводит на передний план творческую функцию Бога, считая, что Бог создает не только вселенную, но и законы для нее [Там же, с. 357]. Т.Г. Скороходова считает такое представление о Боге новаторским [Скороходова, 2018, с. 94]. В представлении Рая, творческой функцией обладают не традиционные мифологический Брахма и философский Ишвара, а единый Верховный Бог. В своих трудах он почти не упоминает функцию разрушения. Создается впечатление, что Рай, явно не отрицая цикличности Божественного творческого процесса, внутренне отказывается принимать идею цикличности мироздания, утверждая тем самым ценность результатов творения Бога.

Даянанда поддерживает древнеиндийскую концепцию цикличности творения мира, а к трем упомянутым выше функциям Бога добавляет еще две, считая Бога «Великим Судьей и Господином всего» [Dayananda, 1932, p. 191]. Бог для Даянанды не является единственной первопричиной мира, он творит вселенную из материи (пракрити), поддерживает и преобразует ее в элементарную форму [Ibid., p. 230]. Пракрити как материал для создания вселенной выступает второй причиной мира, а душа, придающая объектам форму, – третьей причиной. Учение Даянанды, соединившее в себе элементы веданты, санкхьи и вайшешики, О.В. Мезенцева считает отходом от веданты [Мезенцева, 2001, с. 125]. Во взглядах Даянанды на функции Бога отсутствует идея Божественной игры, но эта идея пронизывает учения Рамакришны и Вивекананды. Так, Рамакришна называет мир игрушкой Матери [Рамакришна, 2019, с. 103], говоря об одной из форм Божественного. Развивая мысль учителя, Вивекананда стремится укрепить ее логическими аргументами. Он говорит об атрибуте Божественного совершенства, который исключает у Бога необходимость преследовать какие-то свои цели в процессе творения мира. По словам Вивекананды, «Вселенная – это продолжающаяся игра» Бога [Vivekananda, 1958б, p. 94], и, кроме этой «забавы», иного мотива у Бога нет.

Представление Айенгара о Божественных функциях в очередной раз оказывается близким к идеям Рамакришны и Вивекананды. Особенно явно об этом свидетельствует его убеждение в цели творения, выступающего Божественной игрой. Но сам процесс творения, по логике Айенгара, уже содержит некоторые намеки на креационизм, что может являться следствием углубления взаимовлияния мировых религий. Кроме того, все транслируемые учителем йоги положения о функциях Бога – образы, иллюстрирующие принципы практики йоги, и это также сказывается на их изложении Айенгаром.

Говоря об интенциях Божественных действий, Айенгар отмечает и цели человеческой души. Каждая душа, по его убеждению, стремится к одной цели в жизни – достижению Бога. Это стремление Айенгар называет также «поиском божественной сущности», присутствующей, но редко проявленной в каждом человеке [Айенгар, 2017, с. 17]. Именно к этой цели он призывает двигаться своих последователей.

Человеческую душу Айенгар предлагает представить составной частью триады, или мандалы [Айенгар, 2016б, с. 259], элементы которой, называемые им механизмами, инструментами, включают в себя тело (шарира), сознание (читта) и душу (атман). Айенгар уравнивает душу по значимости с телом и сознанием, тем самым подчеркивая, что существует иной, более высокий план бытия, частью которого душа не является. Мандала человека подобна «Вселенной, видоизменяющейся внутри человека» [Там же, с. 259]. В своих выступлениях Айенгар опирается на концепцию человека как микрокосма, поскольку это способствует осознанию особенностей телесной практики йоги.

Микрокосмический образ человека используется Айенгаром при сравнении девяти планет индийской мифологии, являющихся «служителями Бога», и девяти врат человеческого тела. При этом Айенгар ссылается на Шветашватара-упанишаду (Ш.18), гласящую, что «в граде с девятью воротами наделенный телом “гусь” устремляется наружу» [Упанишады, 1992, с. 122]. Эти девять врат, или девять отверстий человеческого тела, могут контролироваться практикующим йогу, в результате чего он становится сыном Бога, на которого уже не могут влиять планеты – слуги Бога [Айенгар, 2016а, с. 187]. В данной метафоре содержится указание на близость взглядов Айенгара к позиции вишишта-адвайты.

В своих работах Айенгар не говорит об иллюзорности мира, а освобождение души, по его представлениям, не сопровождается полной потерей ею индивидуальности. Линия вишишта-адвайты подтверждается суждением Айенгара о том, что человек не может стать Богом [Айенгар, 2020, с. 183]. Стремление к Богу делает человека «божественным», что предполагает ведение им жизни, в которой сочетаются «удовольствия жизни и радости духа» [Там же]. Таким образом, Айенгар допускает возможность для человеческой души уподобиться Богу в некоторых ее аспектах.

В данном вопросе мнение Айенгара согласуется с подходом Рая, который допускает приближение к Богу в размышлении о нем и стремлении его постичь [Рай, 2018б, с. 360]. Основатель неоведанты ясно говорит, что правление Бога нельзя сравнить с правлением человека, чья мудрость ограничена, а действия «смешаны с эгоизмом, хитростью и лицемерием» [Рай, 2018а, с. 342]. По существу, здесь содержится то же самое утверждение о невозможности достижения тождества между Богом и человеком.

В работах Даянанды убеждение в том, что человеческая душа никогда не сможет стать Богом, принимает категоричный характер [Dayananda, 1932, p. 240]. По мнению автора, как душа, так и материя, будучи пронизаны Богом, по своей природе отличны от него, поэтому «никогда не могут быть едины с Ним» [Ibid., p. 218]. Душа сохраняет индивидуальность в состоянии освобождения [Ibid., p. 261], причем это состояние отнюдь не вечно, а временно и подчинено закону цикличности существования вселенной. Предложенное В.С. Костюченко определение позиции Даянанды как двайтаведанты [Костюченко, 1983, с. 168] представляется нам далеким от взглядов Айенгара.

Отдельные высказывания Айенгара позволяют выявить его согласие с некоторыми положениями адвайтистской философии Вивекананды. К примеру, Айенгар призывает практикующих йогу использовать тело в качестве «трамплина», чтобы добраться до «чистого обнаженного ума» [Айенгар, 2016б, с. 69]. Показательно, что «чистый обнаженный ум» учитель йоги называет Абсолютным сознанием [Там же, с. 70], при этом не только используя терминологию Вивекананды, но и транслируя одну из основных концепций адвайты.

Утверждая, что практикующий йогу на определенной стадии своего развития способен осознать свою жизнь как «часть действия Божественного в природе, которое раскрывается и действует в образе человека» [Там же, с. 53], Айенгар выражает мысль, созвучную высказанной Вивеканандой. На лекции в Лондоне в 1896 г. Вивекананда, убеждая слушателей, что они являются всеведущим и вездесущим Богом, сказал: «Вы действуете во всех вещах, двигаетесь всеми ногами, говорите всеми устами, живете во всех сердцах» [Vivekananda, 1958a, p. 80]. Кроме того, Айенгар считает, что путь к божественной любви лежит через «любовь одной воплощенной души к другой» [Айенгар, 2017, с. 80], и утверждает, что это знание прочувствовано им в личном жизненном опыте. Такое убеждение согласуется с адвайтистским представлением о Божественном, отмечаемым Вивеканандой. Со свойственной ему прямоотой философ индийского ренессанса говорит, что человек любит только тогда, когда в предмете своей любви он видит «не комок земли, а самого Бога» [Vivekananda, 1958a, p. 286].

Таким образом, учение Айенгара, сочетая в себе отдельные положения философии йоги, санкхьи и веданты в вопросе отношений Бога и души, но не обладая четкой ориентацией по отношению к той или иной школе веданты, отчасти созвучно философским идеям Рая и Вивекананды.

Итак, исследование работ Айенгара и основателей неоведанты позволило выявить некоторые положения, общие для всех рассмотренных нами мыслителей.

Во-первых, все авторы акцентируют внимание на монотеистичности индуизма. Различными в их работах являются лишь методы доказательства единства Бога. Рай и Даянанда склонны искать подтверждения этому в древних индийских текстах, Рамакришна опирается на религиозный опыт, а Вивекананда – на достижения мировой науки. Айенгар, как Рай и Даянанда, в доказательстве единства Бога стремится подчеркнуть уникальность древнеиндийской культуры, что в большей степени вызвано беспокойством из-за утраты традиций.

Во-вторых, все мыслители поднимают вопрос о доказательстве бытия Бога, однако, за исключением Даянанды, используют довольно слабую аргументацию, считая, видимо, данный вопрос второстепенным. На наш взгляд, такой подход вызван выбором ими опытного, медитативного способа познания Бога, который не требует доказательств. Айенгар выделяет наличие большого числа разноплановых аргументов в пользу существования Бога, что может являться следствием озабоченности утратой духовных ценностей современным мировым сообществом.

В-третьих, в вопросе познания Бога всеми авторами признается исключительно интуитивный подход, развиваемый, в частности, посредством йогических практик. Философы признают ограниченность возможностей человеческого разума на фоне всестороннего Божественного совершенства. Поскольку наши авторы принадлежат обществу с традиционалистским типом цивилизационного развития, их общая точка зрения на проблему познаваемости Бога вполне ожидаема.

Анализ работ мыслителей показал, что в трактовке различных аспектов Бога Айенгар тяготеет к позиции адвайтистов Рамакришны и Вивекананды. Так, он придерживается мнения о способности Бога быть одновременно наделенным формой и лишенным ее, а также о том, что он может иметь качества или не иметь их. Как и адвайтисты, в вопросах познания Бога он умаляет роль книжного знания, считая

древние тексты необходимой, но далеко не достаточной поддержкой на пути к Богу. Кроме того, он поддерживает идею творения мира Богом как Божественной игры, от которой отказываются Рай и Даянанда. Однако мы можем предположить допущение Айенгаром креационизма либо отсутствие у него внимания к этому вопросу, что отличает его от адвайтистов.

Следует признать, что не представляется возможным выявить четкую позицию Айенгара относительно принадлежности к определенной школе веданты. Во взглядах на отношения Бога и человеческой души он разделяет отдельные идеи как вишишта-адвайты, так и адвайта-веданты. Анализ работ Айенгара говорит о том, что, выражая идею Божественного, учитель йоги смешивает западные и восточные религиозно-философские учения. Подобный подход характерен для многих представителей современной индийской духовной культуры, пренебрегающих тонкостями философской рефлексии о высшем начале в пользу более простых формулировок, доступных широким массам людей. Стоит отдать должное Айенгару, чье творческое наследие содержит тщательную проработку основных вопросов, касающихся аспектов Божественного, и дает нам полное право считать его автора продолжателем течения неоведанты.

Список литературы

- Айенгар, 2015а – *Айенгар Б.К.С. Искусство йоги* / Пер. с англ. Сыктывкар: Флинта, 2015. 128 с.
- Айенгар, 2015б – *Айенгар Б.К.С. Сердце йога-сутр* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2015. 358 с.
- Айенгар, 2016а – *Айенгар Б.К.С. Аштадала-йогамала* / Пер. с англ. К.А. Бакунина; под ред. С.В. Пахомова. Т. 1. СПб.: Наука, 2016. 413 с.
- Айенгар, 2016б – *Айенгар Б.К.С. Аштадала-йогамала* / Пер. с англ. К.А. Бакунина; под ред. С.В. Пахомова. Т. 2. СПб.: Наука, 2016. 489 с.
- Айенгар, 2017 – *Айенгар Б.К.С. Свет жизни: йога. Путешествие к цельности, внутреннему спокойствию и наивысшей свободе* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 139 с.
- Айенгар, 2020 – *Айенгар Б.К.С. Дерево йоги. Ежедневная практика* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 238 с.
- Брихадараньяка-упанишада, 1964 – *Брихадараньяка-упанишада* / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964. 240 с.
- Бродов, 1967 – *Бродов В.В. Индийская философия Нового времени*. М.: Изд-во Московского ун-та, 1967. 284 с.
- Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль, 1983. 272 с.
- Мезенцева, 2001 – *Мезенцева О.В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур* / Под. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 122–140.
- Мюллер, 1995 – *Мюллер М. Шесть систем индийской философии* / Пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
- Рамакришна, 2019 – *Прозвозвение Рамакришны* / Пер. с англ. М.: Амрита-Русь, 2019. 272 с.
- Радхакришнан, 1993 – *Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т.* / Пер. с англ. М.: МИФ, 1993. Т. 2. 732 с.
- Рай, 2018а – *Рай Раммохан. Дар верующим в Единого Бога* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–346.
- Рай, 2018б – *Рай Раммохан. Краткое изложение веданты* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 347–363.
- Рай, 2018в – *Рай Раммохан. Универсальная религия. Религиозные наставления, основанные на священных текстах* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 386–389.

Роллан, 2007 – Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с франц. А.А. Поляка, Э.Б. Шлосберга // Философия йоги. В поисках свободы. М.: ЭКСМО, 2007. С. 627–822.

Скорородова, 2014 – Скорородова Т.Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии // Исторический журнал: научные исследования. № 3 (24). М.: НБ-МЕДИА, 2014. С. 313–323.

Скорородова, 2018 – Скорородова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. 416 с.

Упанишады, 1992 – Упанишады: в 3 кн. / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. Кн. 2. М.: Наука, 1992. 339 с.

Элиаде, 2004 – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. 512 с.

Dayananda, 1932 – *Dayananda Swami. Light of Truth* / Trans. to eng. by S. Prakash. Madras: Arya Samaj, 1932. 664 p.

Iyengar, 2012 – *Sparks of Divinity: The Teachings of B.K.S. Iyengar from 1959 to 1975* / Compiled by N. Perez-Christiaens. Paris: Institute the Yoga B.K.S. Iyengar, 2012. 322 p.

Vivekananda, 1907 – *Vivekananda Swami. Addresses at The Parliament of Religions* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907. P. 1–24.

Vivekananda, 1958a – *Vivekananda Swami. Jnana Yoga* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 57–290.

Vivekananda, 1958b – *Vivekananda Swami. Para-Bhakti or Supreme Devotion* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 70–102.

Concepts of the Divine in the Works of B.K.S. Iyengar as a Reflection of the Ideas of the Founders of Neo-Vedanta

Liubov E. Zhukova

Russian Christian Humanitarian Academy. 15 Naberezhnaya reki Fonfanki, St.-Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: zhukowa@yandex.ru

The article discusses concepts of the Divine in the works of the modern yoga school founder, B.K.S. Iyengar. The center of interest is the basic accents put by Iyengar on various aspects of the Divine. The author gives the comparative analysis of the ideas about the Divine of Iyengar and founders of neo-vedanta and the world-famous reformers of Hinduism, such as Ram Mohan Rai, Swami Dayananda, Ramakrishna Paramahansa and Swami Vivekananda. To disclose the specifics of views on the problems of the search for and knowledge of God, the presentation of proofs of the existence of God, the relationship between God and the soul the methods of historic-philosophical reconstruction and comparative analysis were used. The author shows that it is impossible to determine whether Iyengar's teaching belongs to a particular school of Vedanta. Iyengar's beliefs share the views of the Advaita Vedanta and Vishishta Advaita philosophers. The conclusion that Iyengar philosophical views are an uncritical mixing of the ideas of Western and Eastern religious and philosophical teachings and continue the Neo-Vedanta tradition is done.

Keywords: Indian philosophy, B.K.S. Iyengar, Indian Renaissance, Swami Vivekananda, Ramakrishna, Rammohun Roy, Swami Dayananda, neovedanta, ways of God realization, yoga

References

Brihadaran'yaka Upanishada [Brihadaranyaka Upanishad], trans. from sansk. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1964. 240 p. (In Russian)

Brodov V.V. *Indijskaya filozofiya novogo vremeni* [Indian Philosophy of Modern Times]. Moscow: Moscow University Publ., 1967. 284 p. (In Russian)

Dayananda Swami. *Light of Truth*, trans. to eng. by S. Prakash. Madras: Arya Samaj, 1932. 664 p.

Eliade M. *Yoga: Immortality and Freedom*, trans. by S.V. Pakhomov. St.-Petersburg: St.-Petersburg Univ. Publ., 2004. 512 p. (In Russian)

- Iyengar B.K.S. *Astadaḷa Yogamaḷa*, trans. by K.A. Bakunin. Vol. 1. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2016. 413 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Astadaḷa Yogamaḷa*, trans. by K.A. Bakunin. Vol. 2. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2016. 489 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Core of the Yoga Sutras: The Definitive Guide to the Philosophy of Yoga*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2015. 358 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Light on Life: The Yoga Journey to Wholeness, Inner Peace, and Ultimate Freedom*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2017. 139 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *The Art of Yoga*, trans. from eng. Syktyvkar: Flinta Publ., 2015. 128 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *The Tree of Yoga*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2020. 238 p. (In Russian)
- Kostyuchenko V.S. *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedanta and Neo-Vedantism]. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 272 p. (In Russian).
- Mezenceva O.V. *Koncepciya Boga v indijskoj filosofii novogo i novejshego vremeni* [The Concept of God in the Indian Philosophy of Modern and Contemporary Times]. In: *Universalii vostochnyh kul'tur* [Universals of Oriental Cultures], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001, pp. 122–140. (In Russian)
- Muller M. *Six Systems of Indian Philosophy*, trans. from eng. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995. 448 p. (In Russian)
- Provozvestie Ramakrishny* [The Proclamation of Ramakrishna], trans. from eng. Moscow: Amrita-Rus' Publ., 2019. 272 p. (In Russian)
- Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*, trans. from eng. Vol. 2. Moscow: MIF Publ., 1993. 732 p. (In Russian)
- Rolland R. *Life of Ramakrishna*, in: *Filosofiya Yogi. V poiskah svobody* [The Philosophy of Yoga. In Search of Freedom], trans. by A.A. Polyak, E.B. Shlosberg. Moscow: EKSMO Publ., 2007, pp. 627–822. (In Russian)
- Roy R. *A Gift to Believers in One God*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 332–346. (In Russian)
- Roy R. *Summary of Vedanta*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 347–363. (In Russian)
- Roy R. *Universal Religion. Religious Instructions Based on Sacred Texts*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 386–389. (In Russian)
- Skorohodova T.G. *Fenomen Ramakrishny Paramahamsy i formirovanie neoinduizma v Bengalii* [The Phenomenon of Ramakrishna Paramahamsa and the formation of Neo-Hinduism in Bengal], *History Journal: Scientific Research*, 2014, no. 3 (24), pp. 313–323. (In Russian)
- Skorohodova T.G. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018. 416 p. (In Russian)
- Sparks of Divinity: The Teachings of B.K.S. Iyengar from 1959 to 1975*, compiled by N. Perez-Christiaens. Paris: Institute the Yoga B.K.S. Iyengar, 2012. 322 p.
- Upanishady* [Upanishads], vol. 2, trans. from sansk. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1992. 339 p. (In Russian)
- Vivekananda Swami. *Addresses at The Parliament of Religions*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907, pp. 1–24.
- Vivekananda Swami. *Jnana Yoga*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 57–290.
- Vivekananda Swami. *Para-Bhakti or Supreme Devotion*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 70–102.